

# 知の社会学

倉橋重史

## 1

この小論の目的はいわゆる日常知とよばれている知 (Wissen) の社会学についていくつかの問題点を明らかにすることにある。

問題の一つはこのような知とは何かを明らかにすることである。第二はそのような知をどのように社会的にアプローチするかという点を解明することである。

つまり従来の知識や科学にかんする社会学的研究 (Soziologie der Wissenschaft) にたいして日常知にかんする社会学 (Soziologie des Wissens) とは何か、両者の相違点ないし共通点があればそれはどのようなものであるかを明らかにしなければならない。

## 2

まず最初に、なぜここで知の社会学的研究を試みようとするのか、その研究の動機なり理由を述べることである。

その第一の理由は一体知識なり知とは何かという基本的な疑問である。従来知識や知にかんする社会学的研究として、文化社会学、知識社会学、科学や技術にかんする社会学の諸研究があった。しかしこれらの研究は必ずしも知一般や日常知をとりあつかうことはなかった。それらは知の一部、主として論理一貫性をもち体系化された部分を対象とした研究であった。現実の日常知は必ずしも論理的・体系的なものばかりではない。むしろ非論理的・非体系的でありカオス的といってもよい。われわれの日常生活においてこのような知はどのような意味と機能を有するのであろうか、この疑問点を解明しようとするのが第一の理由である。

第二の理由は K. マンハイムの知識社会学に端的にみられるように、知識を社会的にとらえようとする場合、その知識は社会的に規定され制約されること、つまり知識の存在被制約性ないし拘束性 (Seinsverbundenheit) が言われてきた。彼は認識過程が内在的な発展法則に即して歴史的に展開したり、純粋に論理的な可能性によって導かれるものでなく、「存在因子」と名づけられるものによって決定されること、しかもその存在因子は「内容や形式、実質や定

式化様式のなかにはいりこんで」認識の視座構造 (Aspektstruktur) を決定的に規定するものであると述べたり。また科学社会学では T. クーンのように科学的知識を特定の共同体の所産と考え、パラダイム・チェンジである科学革命の原因を科学の内部に求めず、科学外の歴史的・社会的・文化的諸条件に求めた。このように科学外的な要因に注目するエクスターナリズムの立場は内的要因だけを重視するインターナリズムのそれとは科学知のとらえかたにおいてかなり異なっているといえよう。それではこのエクスターナリズムの立場から日常知をどのようにとらえることができるのであろうか、日常知を規定するものは何か、それは日常の生活世界 (Lebenswelt) といえることができるであろう。もしそうであるなら生活世界と日常知はどのような関連性を有するのかを問わなければならない。

第三の理由は今日ほど生活世界や一般知、日常知が注目されている時代はないという状況がある。例えば P. L. バーガーと T. ルックマンは従来の知識社会学を批判し、知識社会学は「社会において知識として通用するものすべてをとりあげなければならない」といい、「社会において重要な役割を果たしているのは理論的な思考や観念あるいは世界観だけではない」と主張する。そして観念よりも常識的な知こそが知識社会学の中心点であるという<sup>2)</sup>。また A. シュッツも日常知を重視し「日常生活における自明のものをなんの吟味もせずに受け入れてしまうことは、社会学が重大な危機を背負うことに他ならない、社会学の課題は、まさにこの自明のものを疑うことにある」と主張している<sup>3)</sup>。しかし日常生活における自明なるものとは何であるのか、理性的、合理的な知識体系はその基底に情緒的、感情的、デモーニッシュな何ものかを伴い、あるいはそれらによって支えられているといえよう。しかしそれは何故自明なのといえるのであろうか、否むしろ自明でない何か (etwas) が日常知の基底にあるといえるかもしれないのである。

そこで第四の理由として、このような自明でない知が存在するならば、それはどのようにして社会的に捉えることができるのであろうかという点である。この小論のねらいは、私が今迄おこなってきた社会学とは何か (Was ist Soziologie ?) という問い、つまり社会学という知識はいかにして可能かという問いの延長線上にあると考えている。つまりバーガーとルックマンはその作業、つまり知識社会学に社会的知識の妥当性に関する認識論的問題を含ませる作業は、「自分の乗っているバスを後押ししようとする努力」に似ていると判断し、それに答えることは哲学の問題であると回避したが、私はそれが哲学的であるとは考えず、この問いこそ社会学のアルファでありオメガであると考えている。そしてこの社会学の社会学的研究作業の一つとしてすでにプラトンの対話を提唱したのである<sup>4)</sup>。いまこの問題にはふれないが、知の社会学の場合、知識社会学や科学社会学にみられるように社会学の科学性、論理性を前提としてその知識枠組で対象を把握しようとする方法によって、日常知への接近が果たして可能か否かを問題にしなければならないと考える。つまり社会学的方法の科学性、論理性自体を問い直すこと、日常知への社会学が可能であるならばその社会学という知的作業の科学性自体を狙

上にのせることも考えなければならないであろう。

いま一つの動機は知の社会学的研究が、ここ数年来私が関心をもっている「いろはかるた」に関する社会学的研究の基礎的作業となるのではないかと考えていることと関係する。いわゆる俗言や諺の類は成立の時期やその社会的背景など明らかでないものが多い。「いろはかるた」もその例外ではない。しかしそれは長い間徐々に民衆の生活に溶けこみ、伝播され、生活の知恵、指針として機能してきたといえる。それは日常知の一部を形成していると考えられるのではないか；それは生活を律し、行為を規制する機能をもつとともに、「いろはかるた」の表現をもって自分と他人との生活、さらに社会をみる一種のレンズの役割を果たしたともいえる。今日「いろはかるた」の知識もその影響力も徐々に衰退しつつあり、その解釈も不明になりつつある。百人一首が和歌を暗記させ、詩の心を植えつけるのに力ありとするならば、「いろはかるた」は民衆に何を植えつけたのであろうか。衰退しつつあるがゆえにその意味を社会学的にたずねることはかつての日常知をとらえる上で重要だと考えるのである。歴史的にみれば四書五経を知的バックボーンとする武士階級や知識人階層と「いろはかるた」に育てられた一般大衆、明治以降の上からの教育勅語と下からの「いろはかるた」に培われた民衆との重なりあいや、戦後の大きい意識改革と「いろはかるた」の衰退との関係などは日常知の構造とその変化をとらえるうえで重要な意味をもつと考えるのである。それはさらに日常知を育てかつそれによって規制された日本人の行動様式・思考様式・価値意識・文化の構造と変化をみるためにも重要な鍵となると考えるのである。したがってこのような「いろはかるた」の社会学的研究の基礎的な部分としてここでおこなう知の社会学の研究を位置づけようとするねらいがあるのである。

## 3

以上知の社会学的研究を始める理由を述べてきたが、知の社会学を開始するにあたってまず最初に行うべきことは、一体知とは何かをたずねることであろう。

しかしこの問いに答えることは至難の業であるといえよう。古来多くの人々がこの問題に取組み、多くの学問がその解明に努めてきた。とくに認識論は認識とは何か、知とは何かを問う学問である。知ることをさらに知ろうとするいわば知の知の作業であるといえる。認識や知を説明する作業は多くの立場、観点に立つことが出来る。したがってそれぞれの観点に立っておこなわれる議論は多岐にわたり、相互に対立し、いまだに帰結するところを知らない。

しかしこのように複雑な問題をみるときわれわれは大きく三つの立場に分けることができよう。一つは認識という行為を否定する懐疑主義の立場である。この立場は知が人間の疑うこと(Zweifel) から出発するという点できわめて重要な示唆を与えるものである。エリスの人ピュロンは真偽善悪のすべての判断には誤謬の可能性があるゆえに、すべての判断を中止

(epochē) することを説いた。判断中止は認識の抛棄を意味する。しかしわれわれはそれでも現に認識しようとしている事実を否定することはできない。また懐疑主義は一切を疑うという主張の可能性、あるいは疑うこと自体についての知の可能性を予想しているという批判が生じる。あらゆる命題が虚偽であるならばその「あらゆる命題が虚偽である」という命題自体も既に虚偽でなければならない。したがって絶対的な懐疑というものは成り立たず、懐疑主義の立場は根底からくずれることになる。

それゆえわれわれは認識ができるという立場に立たざるを得ない。しかしどのようにしてそれが可能なのか、この立場に二つがある。一つは人間の感覚的経験を重視する相対主義の立場と感性の形式と悟性のカテゴリーの先験性を主張する絶対主義の立場である。

前者の相対主義の立場によると、どこにも一定不変なる認識というものは存在しない。認識は相対的である。認識は感覚によってことなる。健康なソクラテスには酒は美味しく、病気のソクラテスには酒は苦い。個人においても状況により感覚はことなる。風を冷たいと感じる人もあり感じない人もいる。風が冷たいか否かを決定する尺度は人間にある。そこに風が人間に対して冷たく現われる側面と、そのように人間を感じる側面、さらに風がそのようにある側面この三つの側面、換言すればそこに現象、感覚と存在の三側面の同一性の定立が考えられるのである。このように物が存在することは、それがこのように現象することである。また人間がこのように感覚することであるとすれば認識とは感覚に外ならないということになる。プロタゴラスの「人間は万物の尺度である」(pantōn chrēmātōn metron anthrōpos) という立場は、感覚の主体たる人間が千差万別であること、したがって認識は多様であり相対的であることを示したものである。

ではこのようにみると絶対的な真理は存在しないのか、真理が全く相対的ならばそれは真理とはいえないのではないか。この問いに対してたとえばプラグマティズムの立場では人間社会にとって実用的であり有用、有益であるとみなされたものが真理であると考えてるのである。ここでは社会が真理を承認するということになる。

知の社会学も認識や知の問題は人間の日常生活、人間社会をはなれてとらえることができないという立場をとる限り、この相対主義の立場に立つといえよう。しかしここに社会学という知的行為の体系自体の問題、社会学の科学性、社会学的認識の可能性という問題が生じるのであるが、すでにふれたことがあるのでいまここではこの点には立入らない<sup>5)</sup>。

ところでわれわれは絶対の認識、絶対の真理なるものの存在を認めない相対主義の立場で納得し満足できるであろうか、絶対的な認識、つまり認識が認識といわれる限り、それは普遍妥当的なものであるということを主張し、あるいは希求するのは人間の本性であろう。また認識が生じるのは現実を超越するためではないのか、超越することによってはじめて現実の全体をとらえることができるのではないか、このような考え方は次の絶対主義の立場にわれわれを導くのである。

プラトンは生滅変化する現実の個々の物に対してその原型となるものとしてアイデア (idea)あるいはエイドス (eidos) を立てた。絶対的認識は相対主義のように経験による認識ではなく、むしろ経験に先立つもの、先験的なものである。

カントは数学や論理学のように確実な認識が存在すると考えた。彼はヒュームが分析的と考えた数学が果たして分析的であるかどうかを疑い、それは先天的にして総合的であると主張した。幾何学と数学の基準となる空間も時間も外的経験から得られた経験的概念ではない。それはかえってその根底にある先天的なものであり、先験的また超越的なものである。先天的というのは経験によって得られたものでなく経験の基礎をなすという意味である。彼はまた思惟の形式である範疇が客観的妥当性を有し、先天的総合認識を基礎づけるものであることを論証しようとした。三木清によればカントの知識は感覚に与えられたもののうちに統一がもたらされたところに成り立つものである。相対主義の立場からみると感覚に与えられたものは千差万別である。それが知識の内容をさすが、内容だけでは統一性がない。したがって知識とはいえない、知識が成立するためにはその内容に形式が加わらねばならない。この形式は主観に属し、認識は感覚に与えられた千差万別のものを主観が自己の形式によって統一するところに成立するのである。したがって認識の対象は主観によって与えられたものでなく、かえって主観が構成するものである。ここに主観の能動性がみられるのである。それは自然科学の自然に対する支配ともつながってくるのである<sup>9)</sup>。

認識論におけるこのような三つの立場はわれわれの知の社会学にとって認識の基本的な問題を提示しているが、それはどこまでも形而上学的、論理的なものであり形式的なものであるといえよう<sup>7)</sup>。カントの場合、主観は個人的な我ではなく超主観的な我であり、そのような超個人的な主観は意識一般といわれるものであった。しかしそれは現実の人間の意識ではない。

では社会学の立場から知をみる立場とはどのようなものであろうか。それは知を常に現実的な世界においてとらえようとする立場であるといえよう。

#### 4

知とは何かに関する社会学の研究の困難さは知とは何かについてわれわれは漠然と知っ  
ていながら、明確には捉えられないものであるという点にある。知とは何かを論理的にとらえなくとも人間は生きている限り、また生きていくために何かを知らなければならない。そこでこのように漠然と知を知っているという事実を一つの手がかりとして知とは何かを解明することができるであろう。つまりこのように明確ではないが知とは何かを知っているという、いわば中間的で中途半端な立場が知とは何かという問いを発生させる土壌といってもよいのであろう。なぜなら既に別の小論で言及したように問いが生じ成り立つのは人間が無知 (nicht wissen) と既知 (wohl wissen) との中間の範囲の知を有しているからである。つまり全く何も知らな

いことについて疑問をいだくことは不可能であり、既に十分知り尽していることをあらためて問うのは無意味である。つまり問いは無知と既知の間にあるが故に発生するのである。またその間の距離なり、両者の相違に気づくこと、それを知ることによって問いは生まれる。つまりこの相違点について何らかの知見があってそれが未知なるものへの問いを成り立たせるのである。

ではどのようにして未知なるもの (noch nicht wissen) の存在を知ることができるのか、それは哲学的に言えば懐疑である。疑うことは無知であり未知の分野が存在することを知ってはじめておこなうことができ、さらに既知なる知識自体の真偽性を問うことによって生じるのである。またより多く、より広く、かつよりよく知ろうとする欲求がないと問いは生じない。この方法は第一に認識の抛棄に導く絶対的懐疑ではなくデカルト的な方法的懐疑であるといえよう。また第二にソクラテス的な「無知の知」 (oida hoti ouk oida) の立場、すなわち無知であることを認識し、それを自覚することによっておこなわれる知である、いわばそれは本質的・反省的な問い方といえよう。さらに第三としてプラトンが『メノン篇』でのべているように想起 (anamnēsis), つまり自分で自分の中に知識を取り出すこと、傍観者的で第三者的立場からの知でなく自覚的な知という方法であるともいえよう。

さて社会学的に考えるとこのような方法的懐疑 (doute méthodique) や「無知の知」さらに想起という自覚的知識はたしかに個人的な次元でいえるものである。しかしそれらは果たして個人的なものであろうか。最初に述べたように知識社会学は知の存在被制約性という点を指摘する。しかし一般的にこのように指摘してもどのようにしてそれがいえるのか、この点をさらに検討してみなければならない。

今の文脈でいうと、まず知は疑問から生じるといえる。それは無知と既知の間にある知の存在を認識するところから出発する。では未知なるものの存在はどのようにして可能なのか、たとえば見知らぬ土地に行って道に迷った時のことを考えてみよう。最初は地図の指図通りに進んでいる、あるいは人に教えられたように歩いている。しかし地図にのっているような場所が現れず、人に教えられたような街角や目印に出くわさない。このように地図や人によって学んだことあるいはそれらの情報にもとづいて本人がそうだと思っていた事実と相違する状況に自分があることを発見し、それに気づいたとき今までたどってきた道が間違っていたこと、自分がある場所が目的のところでないということを知るのである。このことは他人によく道を尋ねなかったり、地図を十分読みこなせなかったという個人的能力の問題であるが、既にそこに他人なり地図という社会的・文化的な契機が未知なるものの認識に介在するということができる。それは社会的な情報の誤認の自覚といえる。さらに既知なるものが実は未知なるものであり、無知なるものが既知であるということの発見は、個人的な知的反省として理解されると共に、個人的なこのような反省をこえた情報の存在を前提としてはじめてそれがいえるのである。一般的にいうと人間の知的行為はたしかに個人的であるがその行為を可能ならしめる基底

として、第一に問いや知に対する疑いが生じる知が存在するという、つまり情報として文化としての知の存在を考えなければならない。第二に主体として未知なるものへの関心、知りたいという欲求はたしかに個人的・主体的なものであるが、関心や欲求を抱くことができるのは無知と既知の間にある知を学習しそれを内面化することをとおしてである。それは共同体的・社会的・歴史的状況によって規定されているといえることができる。このように個人的レベルにおいてとらえられる知も社会的・文化的に規定され、制約されているといえるが、そのことは個人知自体を無視することにはならないのである。われわれの日常生活をみるとき概念化され、一般化された言語で記述される知と共に、概念化できない、特殊的な知、あるいは言語で記述することのできない知が存在することも事実である。M. ポラニーは一見普遍的で一般的な科学的知識もその重要な部分がきわめて個人的なものであることを指摘している。

このように知は問いから生じるが、次の問題は問われる側の知、問いの対象となる知自体の変化である。それは必ずしも客体としての知の変化だけでなく、問う主体の側の問題でもある。古来人類は多くの知を産み出し、それを使用して生活してきた。その知の種類は地理的環境、気象、風土によりことなり、人種、民族、地域社会、歴史的伝統により多岐にわたっている。そのなかには既に亡びさった知もあり、今日まで生活にとって基本的で不可欠な知として残存しているものもある。また産業化・都市化・情報化・組織化がすすむにつれ多くの新しい知が発生し、それらの知に慣れ、知を使用しないと現代の社会生活ができない状態になりつつある。このように知の種類は多様であり、知の一部は静止し残存し、他は流動し変化していくのであるが、客体としての知は、それを知としてうけとる主体の側の目的や関心なり欲求がないとその機能を発揮しないのである。それは知を知としてうけとる観点なり立場といってもよい。知とは何かという問いは一定の立場によってのみおこなわれる。この立場を規定するものが関心であるといえる。ところでこの関心は個人的・主観的なものであるが、実は関心は社会的・歴史的である。三木清はこのことを「関心は立場の生に於ける地盤」「生の根本的規定」であり具体的な人間の存在の「存在の仕方」であるとのべている<sup>8)</sup>。それは知識社会学的に言えば知の存在根拠をめぐる問題である。

R. K. マートンはそれを、1 精神の所産の存在根拠がどこに位置づけられるか、2 どんな精神の所産が社会学的に分析されているか、3 どのように精神の所産は存在根拠と結びつけられるか、4 存在に制約されたこれらの精神の所産に帰せられる顕在的・潜在的機能は何か、5 存在根拠と知識の問い想定された関係が現実には支配するのはいつかという範例を示している<sup>9)</sup>。この指摘は知と日常世界を取扱う現象学的な知識社会学においても用いることができるが、この場合いわゆる体系的知識と日常知、一般知との関係は何かという問題が入ることにより、マートンの指摘した点はさらに拡大していくのである。しかし、中心的な問題は日常知と生活世界の関係であり、その社会学的分析は何かという点であろう。

さきにのべたように知識社会学が対象とする知は主として論理的・合理的な知識体系であった。あるいはそれは知識体系としてそのように社会に認められたものといえよう。そこに知識社会学自体の時代的・社会的被制約性があるが、そのような知識体系としてあげられるものが何であるのか、さらに体系化していない知の形態は何であるかは明らかでない。

前者の体系化したものをみてもその体系化の基準や視点はさまざまである。さきにのべたように立場によって問い方が決まるのである。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において魂 (psychē) がそれによって真理をとらえるという観点から、1 テクネー (技術知) 2 エピステーメー (理論知) 3 プロネーシス (実践知) 4 ソ피아 (知恵) 5 ノース (理性) と、(次の二つは誤謬に陥いうるものであると断わって) 6 ドクサ (臆見) 7 ヒュポレープシス (想定) をあげ、そして『分析論後書』においてさらに 8 ディアノイア (科学知) と 9 ログイモス (推理) を加え『デ・アニマ』において 10 アイステーシス (知見) を附加し、10種の知をあげた。しかしこれらの分類の最初の三つ、すなわちエピステーメ、プロネーシス、テクネーは理論知、実践知、技術知との分類原理として一般に普及したのである。

知の分類は科学社会学でいう科学の制度化と共におこなわれ、あるいは科学の制度化によってそれが必要であったといえよう。学問の分類は12世紀以来ヨーロッパ各地でできた大学の教育上の学科編成のための分類としてあらわれている。いわゆる一般教養課程として三科・四科とよばれる教科がきまっていた。それらはあわせて、「自由七科」と呼ばれた。三科とは文法学、修辞学、論理学であり、四科は算術、幾何学、天文学、音楽である。

15世紀後半からいわゆる大洋航海時代が始まり、新大陸の発見が相次いで地理を含めて博物など新しい知識や知見が増大した。印刷術が普及し情報が広く伝播するようになった。このような状況の下で新しい知識を分類し体系化したのが F. ベーコンである。彼は人間の知的能力を 1 記憶 2 想像 3 理性の三つに分け、それを基準としてそれぞれに対応する歴史学、詩学 (文学)、哲学の三つの学問を分けた。

では社会学の立場から知識はどのように分類されたのであろうか、ベーコンののちグランベールの分類があるが、彼は18世紀の新しい近代科学の発達を分類に組み入れている。しかし19世紀に入り自然科学がより新しい展開をみたとき、周知のように A. コントは人間の知識の発達を神学的段階・形而上学的段階・実証的段階と三段階をたどるものであるとし、新しい実証的科学を論理的、歴史的に次のように分類したのである。すなわち数学、天文学、物理学、化学、生理学、社会学の六つである。

ところで知識社会学において知識はどのようにとらえられていたのであろうか、K. マンハイムは『科学分類の問題』において E. ベッヒヤーが対象の性格に従って分けた理念科学 (自



然科学・精神科学・形而上学)と実在科学を批判するが自らの分類は行っていない。しかし彼の考える知識は理論や思考様式, 世界観, イデオロギー等である。M. シェラーの場合は彼のねらいがコントの三状態を批判することにあつたため, 神学, 形而上学, 実証科学であり, F. ズナニエツキーの場合は言語, 芸術, 宗教, 技術であつた。またマートンのそれは道徳的信念, イデオロギー, 観念, 思想の諸範疇, 哲学, 宗教的信念, 社会規範, 実証科学, 工学などであつた。このようにみると知識社会学のとりあつかう知は既存の公認された知識といつてよい。

日常知を分類するに当ってこのことはどのような意味を有しているのかを考えてみなければならない。日常知は論理体系的な科学知と対比され, 無形のインフォーマルなものと考えられている。果たしてそうであろうか, 科学知を特徴づけるものとして合理性, 普遍性, 確実性, 客観性等々の基準が用いられるが, 科学知といえども決して論理体系的なものばかりでなく, また日常知の場合も科学技術的な知が多数そこに入りこんでいる。したがってこれらの基準も相対的であるといえよう。また日常知を科学知の側からみるだけで, はたしてそれを把握できるのであるか, 日常知は日常知の側からとらえなければならない。そのため多様な日常知をいくつかの点から分類した方がとらえ易いのではないかと考えられるのである。これに対して日常知はこのような理論知や思考, 観念と異なるものと考えられる。つまり日常知は論理的, 合理的, 体系的な知識と対置されてとらえられる傾向が強いといえよう。それは漠然と非論理的あるいは没論理的, 非合理的, 非体系的な何かをさすものと考えられている。たしかにこの点で知識社会学や科学社会学の対象となる知識や科学は日常知と比較すれば知の中心的位置を占め, 日常知はマージナルな部分として位置づけられる傾向が強かったといえよう。ここに知を分類し, それを系列化し, 評価する社会的な基準や根拠自体を問う必要があるが, その前に知を社会学的にどのようにとらえるかについて考えてみたい。

知は人間の行為であり, その所産としての文化である。知はある事象や現象に対する人間のとらえ方であり, とらえる行為である。あるいは現実や事実に対するわれわれのかかわり方であり, かかわる行為である。またこのような行為は人間の生き方やおかれた立場, 一定のとらえ方やかかわり方によってとなり, 多様である。しかしそれらは人々をとりまく環境によって影響される。社会化の程度や民族性, 国民性や価値観等が行為を方向づけるのである。

さきにいった知の存在因子としての社会的・歴史的諸条件があるがそれと共に文化的諸条件自体を考えることが必要である。われわれは知の行為を白紙状態 (*tabula rasa*) でおこなうのではない。所産としての文化とのかかわりあいの中でおこなう。T. パーソンズは文化を客体としての文化と要素としてのそれに分けてとらえているが, 前者は個人に外在して行為を拘束する文化であり, 後者は行為者に内在し個人の内的要素を構成するような文化である。このように所産としての知という文化は知という行為に影響を与えるのである。

ところで所産としての知の文化は多様である。一つの知は他の知と独立して存在すると共に

相互に関連し、影響しあう。つまり文化としての知は各々独立性をもちつつ相互依存性をもつ。それが知の並存、代置、総合という関係を展開させるのである。

さてわれわれはこのような多様な知にかかわり、かつ囲まれて生活している。それらを全体としてうけとると共に生活目的に応じて分類してとらえている。この知の分類の一つに日常知と専門知がある。あるいは日常知に対し非日常知ということもできる。日常知は生活の基盤となり、生活にとって不可欠な知であるが、それらはわれわれにとって明確に理解されているものばかりでない。われわれにとって他人あるいは集団・組織・民族等の日常知が理解不可能な場合もある。したがってこのような日常知は必ずしも普遍的でなく特殊的・個別的であるといえよう。また日常知の理解という言葉もあいまいであって相互の誤解を誤解として認識せずに理解したと考えている場合もある。

さてこの日常知にくらべると専門知はより明白な形をとってあらわれる。それは一定の体系をもち、組織化され、言語化された知である。それらの多くは明示的であり記述され伝達可能なものである。いわば日常知が不成文法的で慣習法的であるというならば、専門知は成文法的であるといえよう。また一定の専門的な知識を有する人々や専門的な資格を有する人々がその担い手となる。このような知はさきにのべた科学の制度化以来みられた知識の分類に対応する形態として社会的に認められてきた。それは機能主義的角度からみると認知的文化・評価的文化規範的文化に分けることができよう。

以上の知の分類はそれぞれの基準によっておこなわれたものであった。また知識の発達に応じて社会や制度がそれらの分類を必要としたものであった。しかし、そこには日常知に関する分類をみることはできない。では日常知はどのような基準で分類することができるのであろうか、一つの手懸りとして鳥越皓之の分類がある。彼はフィールドワーカーとして得た経験にもとづいて日常知を次のように規定する。生活世界とは「生活意識の共有された観念世界」であり「自分の経験から生活意識が形成され、それが生活世界をかたちづくる」。その生活意識が行為の判断の根拠となる知識として用いられる。彼はこの知識を日常的な知識とよんでいる。

そしてそれを a) 個人の体験知（体験の知識化されたもの） b) 生活組織内での生活意識 c) 生活組織外からもたらされた通俗道德の三つに分けている<sup>10)</sup>。a)は個人的体験を通して獲得した知識であり、b), c)は外部から個人に与えられる規範である。この区分はたしかに調査を通して得られた貴重な知見でありそれを社会学理論と概念によって説明する点で興味深い。しかしこの三つの日常知を区分する基準は明らかでないし、また b) c)についてとくに規範的な側面のみを重視する理由も不明である。

私は日常知を既成の認められた、あえていえばエスタブリッシュされたものとしての体系的知識に対して次の観点からとらえたい。1)は個人知である。それはさきの a)に近い個人の体験にもとづく知であるが、それを M. ポラニー的にいえばそれは記述不可能（unspecifiability）なものも含まれる。それは明白に表現できないものであり、他人への伝達は困難を

伴なう。この個人知に対してある一定の集団や組織・社会が共有する知をここで社会知とよんでおきたい。それにはさきの b) c)が含まれるがそれらは必ずしも規範的なもののみではない。

社会知は、I 生活知 II 規範知、に分けられる。そしてその各々には、A 実用知、B 娯楽知、に分けることができる。

I、IIの区分は W. G. サムナーのいうフォークウェイズとモレスにほぼ該当する。社会の変化がゆるやかで何世代もの間、人々が同じ環境に住み生活しているときに生じる知がある。このような社会では人間の生活はくりかえしであり、先に生まれたものの生活体験が後に生まれてきたものに対する知の基準となる。それは例えば村に固有の生活に関する知や、村の共同行事にかんする知域社会における生活の知恵であり、これらの行動様式、生活様式の背後にある日常生活の知であるといえよう。これに対しIIのモレスはこのようなフォークウェイズの違反に対するサンクションが積極的に社会に是認され、それに道徳的・倫理的意味が添加されたものである。フォークウェイズにおいてもサンクションはあるが、それはインフォーマルな形で加えられる。これにたいしてモレスはフォーマルな形で、社会に認められたものとしてその違反者に加えられる。

次に A の実用知にほぼ該当するものは H. W. オーダムのテクニックウェイズ概念である。彼は科学技術の発達が急速で、社会の変化がはげしい時代には、民族や人間の自然的欲求にもとづいて成り立っていた、かつてのフォークウェイズの力は弱まり、これにかわって科学技術の発達に応じて展開される生活様式が必要になるとみた。かつて一般化された日常知は家族、学校 コミュニティー、国家の価値や制度によって標準化されていた。しかし科学技術文明がかつての生活様式をかえてきている。彼の指摘するテクニックウェイズはテクノロジーの方法でもテクニクス自体でもない。それはテクノロジーへの適応様式であり、そこから生じる行動である<sup>11)</sup>。産業化・情報化はわれわれの生活世界を体系的な科学技術知によって支配しつつあるとともにそれを要素的に分解し分断しつつある。実用的な知は科学技術の論理に支配されると共に多くの部分に分断されざるを得ない状況を生んでいる。今日の実用知はたとえばエネルギーに限ってみてもエネルギー転換による薪炭の使用法というテクニックウェイズを過去のものとしておいやり新しい石油・ガス・電気の使用法、器具の取扱い方を強要し、その実用知を無視すると災害を招き、危険を招来する状況を生んでいる<sup>12)</sup>。

クルマの運転、食品の管理、ゴミの処理など分断化した実用知を身につけないと日常生活が成り立たない。このような実用知は世代によってその習得度がことなる。一般的に若い人々は新しい技術や機械に慣れるのに早く、老年世代はこれにのりおくれる傾向がある。このように科学技術の発達によって生活上の不便、便利さを生む知として実用知があるといえよう。この実用知を欠いたり、それを軽視するとき何らかのサンクションが生じるのである。

B の娯楽知という表現は必ずしも適当でないかもしれないが、その意味するところは社会

の芸術、音楽、絵画、演劇、趣味、遊び等に関する常識知でホイジンガーのいうホモ・ルーデンスとしての人間の知である。それは美的感覚、鑑賞眼、快適感などを享受するための技能を含めた知であるといつてよい。それらは A も B も生活上の便宜のための知として位置づけることができるであろう。

娯楽知は労働にかんする知に対して、あるいはまじめな知に対して、遊びの知といえよう。この知は幼年期の仲間との遊びによる役割分担の遂行、あるいは約束ごと、ルールの学習を通して得られ、パーソナリティの形成にとって基本的な意味をもつと共に、大人になったとき日常生活において、ゆとり、自由な時間の知として重要な意味をもっている。カイヨワは遊びを競争、運、模擬、眩暈の4つに分け、文化はそのいずれかを選んでいるかによってきまるとのべたが<sup>13)</sup>、遊びの知もいくつかのタイプに細分できるであろう。

このような種類の日常知は並存的な位置関係にあるだけでない。生活知が伝統的・一般的な知の形態であるのに対し、規範知は知の欠如態にたいするサンクション的機能に関する知である。そのため規範知は生活知に対しても実用知に対しても娯楽知に対しても機能する知である。

一方科学技術の発達により実用知は社会生活における特殊な生活知というべきものであり、生活知の派生態といってもよい。そのことは娯楽知に関してもいえる。遊びの時間が日常生活に占める割合がふえてきた今日、それは生活知の別の派生態として位置づけることができる。いわば T. ヴェブレンの制作者本能にたいするホイジンガーの遊びの技能知ともいうべきものであろう。

## 6

知に多くの種類があるという事実は、それらの間の関係とそれらによって形成される構造に関する問いにわれわれを導く。それでは知の構造とは何であろうか。

まず第一に知をさきにのべたように行為としてみることから始めたい。それは知するという行為自体がいくつかの段階に分けられるからである。さきに無知と既知の中間に知を位置づけたが、知するという行為はこの中間にあって無知に近い、あるいは既知に近い知であると考えれば、その行為は多様な段階に分けることができよう。ただ単に知覚している段階から、それを確認し、他の知から推理し、実験し、実践と結合する段階に分けることができる。最初の段階はたんに情報が与えられている段階であり、後の方の段階になると次第に知と他の知との関連性、体系内の知の位置、さらに知による行動へと知の内容は複雑になってくる。もちろん各々の段階にとどまる知もありうる。

さらに L. フェスティンガーのように知の間に矛盾した不一致の関係、対立、矛盾関係が生じれば、それを解消し一致的な関係にもっていこうとする行動が起こる場合もあり、不一致の

な関係のままの対立構造がつづく場合もある。さらに不一致的な関係が新しい種類の知を産出する場合もある<sup>12)</sup>。このような一致、不一致、調和と対立の関係が知の構造をかえていくのである。

知の第二の構造は空間的にみることができる。空間的には多くの知が平面的、水平的に、また連続的あるいは不連続的に並存している場合と、垂直的、重層的な状態にある場合が分けられる。後者の場合上位にある知が下位のそれを支配し、あるいは下位を包摂する場合もある。たとえばボエティウスの『哲学の慰め』に象徴的に語られているように貴婦人の衣服の上部にギリシャ語の  $\theta$  が、下部に  $\pi$  が刺繍してあるということは、理論知 (theōria) が実践知 (praxis) より上位の価値をもつことを意味する<sup>15)</sup>。

一方論理体系的な知識を支える基底として集合的で情動的な知が存在する。民族的な知、つまり長い歴史と伝統に育てられた生活様式、人間の本能的、衝動的な生命にかかわる知などが論理体系的な知を支える土壌であり基盤である。

ところで文化的諸条件自体をエクスターナリズムの立場からみると、このような知の重層構造において日常知が論理体系的な知をどのように支えているのか、また逆に論理体系的な知が日常知にどのような作用を及ぼすかを考えなければならない。さらに知の構造が知相互間の関連性にどのように作用するのか、逆に知の相互関連性が知の構造をいかに形成し変化させるのかを考えなければならない。

知の構造を空間的にとらえようとするとき A. シュッツのように外部的、内部的なパースペクティブやインサイダーの立場と他所者の志向性という対比でとらえることができ<sup>16)</sup>、また中心と周辺、マージナルにかんする理論を用いることもできる<sup>17)</sup>。この場合外と内、他所者、中心と周辺を規定するものは何かが問題になる。それは知の担い手である個人のミクロレベルから集団、組織、地域社会、さらにマクロレベルの国家さらに国際社会においてある知がその各々のレベルでどれほど重要であるか、あるいは知が力としてどのように機能するかによって決まる。それは社会の側からの知の必要度、ニーズといってもよい。この必要度、ニーズは支配階層、知識階層のそれを代弁するものである。しかしそれは社会全体のニーズを代表するものではない。ここに日常知と専門知との対立、対抗、矛盾が生じる。今日のように産業化、情報化が急速にすすむ社会では知の有効性、効率性、経済性に価値がおかれ、この尺度で知を計量しようとする傾向が強い。これにたいし日常知は主として計量不可能なものが多い。計量できない知は無意味、無価値なものと捨て去られる傾向が強められる。しかしこの価値観自体を問う原点は日常知にあるのではないであろうか。なぜなら人間の日常生活にかんする知は人間の生に根づいた知であり、人は生活を脅かすものにたいして対抗し人間性を生かそうとするからである。

第三の方法は知を時間的にみることである。一つは知を時間的に連続して発展・進化していくものととらえることもでき、また同種類の知の流れをこのように連続的なものとみることも

可能である。たとえば A. シュッツの直接世界 (Umwelt), 同時世界 (Mitwelt), 前世界 (Vorwelt) 後世界 (Folgewelt) における知を考えることも可能であろう<sup>18)</sup>。これとは逆に知の不連続性, 継続性をみることもできる。両者の場合 R. K. マートンのように連続性あるいは不連続性に順機能あるいは逆機能する存在根拠を見出すことも必要になろう。

この時間的な観点は同質的な知だけでなく異質的な知の流れの混在として, ある知は早く, また別の知はおそく, ある知は連続的に, また別の知は不連続的に経過するものとしてとらえるとこれをクロスして四つのパターンが考えられる。そしてそのそれぞれの場合, パターンを規定する要因がインターナリズム的にみた知自体の内部要因であるか, エクスターナリズム的にみた外部的要因であるか, さらに両者の要因による規定性の程度をみるが必要になる。

いま時間と空間を別々にみてきたが重要な点は A. シュッツが指摘するように生活世界は, 同一次元, 同一方向の中心点である。私と彼らの, ここといまをめぐって分類されるということであろう<sup>19)</sup>。

第四の方法は知の担い手の問題, あるいは担い方に関する社会的な問題である。知は個人的レベルの知と社会的に認められた知に大別できる。個人知は厳密にいうと他者に伝達不可能なものと, そうでないものに分けられる。前者は自己の体験, 自己の経験からえた知であり, 自己の学習によって修得した知である。それは言葉によって明確に表現することができず内容を定式化することのできない種類の知である<sup>20)</sup>。中世のギルドに伝わる技能知やカンとコツは今日においても重要であり, 現代の産業の現場においてこの種の知がもつ意味は大きい。これに対して個人相互が話しあい, コミュニケートできる関係にある知は多い, それは相対的であれ相互に一応の理解が得られる知である。つまり通約可能な知といってもよい。職場仲間や研究者のグループ, T. クーン流に言えばパラダイムを同じくする科学共同体が共有する知などがそれである。しかしその集団なり, 組織, 共同体は一定の範囲においてはこの種の知を共有できるが, さらにその範囲を抜げていくと第三の通約不可能な知をもつ別の集団や組織, 共同体があらわれる。そこでは相互のコミュニケーションができない, 種類の異なる異質の知が存在し共存する。同質的な知に対する異質な知の発見は知の範囲の限界の認識であり, その認識は自己の知自体が相対的であることの認識といえる。通約可能な同質的な知は, このように異質な通約不可能な知と隣り合わせに存在し, あるいはそれらにとり囲まれている。この事実の再発見が知の構造を認識させる端緒になるのである。さらに同質的と考えてきた知もその中で突然パラダイム変換が生じて通約不可能におちいる構造や, 内部分裂的な危機をはらんでいる構造をもっているともいえる。これを時間的にみれば知は時代を通して通約不能なものとして連続的に進化, 発展するものと考えられてくる場合もある。また, T. クーンや M. フーコーのように, ある時代に適合してきた知はその時代だけで終り, 次の時代は別の知にとってかわられる場合もある。両者の間には不連続, 継続的であり, そこに相互に通約可能でない新しい異質の知があらわれてくるのである。知の連続性, 進化論的發展に対する知の非連的, 非進化

論的發展観である。それはとくに T. クーンの所説によるだけでなく戦前と戦後の価値観、世界観の断絶の体験、大学紛争時における教員と学生との間のみならず、教員間の認識の不連続性、さらに個人的レベルでの人間の信頼関係の断絶といった形であらわれるものである。このように知の構造は空間的にも時間的にも重層的であり、それは言葉を介したコミュニケーションのみならず同情、人間相互の信頼、信用、共通理解、共感、共鳴といった情緒的・心理的・感性的レベルにおいてもいえるものであるといえよう。

第五は日常知自体の構造である。日常知はコモンセンスであるとみられている、いわゆる常識である。しかし日常知はコモンセンスだけであろうか、この自明性を疑う必要がある。いわゆるノンセンスとしての日常知の存在である。一体ノンセンスとは何か、中村雄二郎はノンセンスとコモン・センス（彼はこれを常識といわず共通感覚ということばで置きかえている）の対比を 1. 自明性への問いと社会通念としての常識、2. 感覚喪失と共通感覚、3. 異議申し立てと体制的秩序、4. 祭りと日常性、5. 精神分裂病とアイデンティティ、6. ヒッピーとスクエアー、7. 反ことばとことば、8. 反哲学と哲学といいかえている。そしてコモン・センスと無関係なノンセンスは退廃し、逆にノンセンスとの関連性を失ったコモン・センスは固定化し、自己革新力を失うこと、さらに両者の弁証法的関係は自明性の領域への着眼と自明化への問い、つまり「一定の自明性の上に存在している事物をこえて、その自明性を形づくっているものを把握すること」にあると指摘している<sup>21)</sup>

日常知は、常識としてわれわれの生活を支配している。しかしそれは具体的で生きた現実から生を分離し慣習化しマンネリ化させる。そこで日常知と非日常知との弁証法的関係を再認識することによって生をとりもどすことが必要になるのである。

次は知自体の相互関係である、体系的な知と非体系的な知が共存し並存関係にある場合、あるいはどちらかに置き換えられたり、さらに一つに統合され総合される場合がこれである。それは結果として並存、置き換え、総合された知の形態だけでなく、過程としての知の変化についてもいえる。たとえば日常生活において近代技術の所産である自動車のフロント・ガラスにみられる交通安全のお守りなどは、体系的な知と共に占いや呪術など非体系的な知が日常生活において並存していることを物語る。すでにみたようにサムナーのいうフォークウェイズは幾世代を通じておこなわれてきた生活様式である。フォークウェイズにかかわって、科学技術の発達に適応した生活様式であるテクニックウェイズとしての日常知が必要不可欠になってきている。ここにかつての伝統的なフォークウェイズのな日常知の減少と近代的な科学技術的な日常知の増加という現象がみられる。もちろんフォークウェイズのな知は祭りや行事のみならず日常生活の多くの点で、日常的な生活知として残存し、テクニックウェイズのな知も科学技術の発達の加速化によってその陳腐化が進み、新しいテクニックウェイズが新旧の日常知の分離を早め、その加速化をすすめていくのである。

この小論で知の社会学的研究をはじめたのは近代科学知に代表される知識にくらべてわれわれが日常生活における日常知、生活知を看過してきたことの反省とそれを再発見し再評価したいと考えたからである。今日は論理体系的な知識だけでなく、非体系的でカオス的な知が存在し、論理的・合理的な科学知自体が科学外的な要因、社会・文化的な要因によって大きく左右されているという事実が明らかになり、文化的な要因としての日常知が科学知とどのように関係するかを問い直すことが必要になってきている時からである。さらに専門人や知識人、科学(者)共同体等による知の独占や占有、科学技術知の制度化、産業化の現実を明らかにし、人間にとって知とは何かを問い直すために日常知の社会学的研究が必要であると考えたからである。ところで日常知を把握することは可能であろうか。体系性、論理性、合理性だけでなくさらに客観性、確定性、普遍性、法則性、厳密性など没価値的な特徴を基準として整序された科学知に対して日常知はこのような基準を欠くアモルファスでインフォーマル、さらにカオス的なものといえる。いわばこれらの基準を消去法的にとりさったものといえる。しかしそれは日常知の消極的なとらえ方であって、逆にこのような没価値的基準に対する価値的な基準に注目すれば日常知の積極的なとらえ方が可能になるであろう。しかし日常的なものを価値的にとらえようとすることは科学的な立場からは可能ではない。

社会学が科学である限り没価値的にとらえなければならない。しかし日常知が価値的であるゆえ既存の立場から日常知に接近することはできないのではないか、ここに J. ハーバーマスのいう社会学的認識を可能にする超越論的な問題への反省が必要になってくる。フッサールのといえば地平内在的でなく地平そのものを対自化する作業が日常知の理解にとって必要であろう。ここに日常知を現象学的にとらえようとする作業が必要な理由がある。しかしこの小論ではあえてこれらの理論についてふれないで作業をすすめてきた。それは逆説的かというとこれらの諸理論自体が日常知に関して余りにも専門的な観点からアプローチしていると考えられるからである。

日常知をより素朴な方法で理解する社会学はないのかという反省からあえてこれらの理論にはふれなかった。だがこれらの理論の中でよりナイーブに日常知に接近する示唆を与えるものはいくつかある。いまこれらの説の二三をみてこれから行う私の社会学的研究の糧としたい。

A. シュッツは科学的世界と日常的世界との断絶を指摘する。彼によれば日常生活の世界は常識の世界である。社会科学は日常的な行為者によってあらかじめ解釈された一次的構成概念の世界に関連した二次的構成概念を用いる。一次的構成概念は日常生活の常識的な知識であり、それは前科学的な知である。彼は日常生活の世界を相互主観的な世界であるとみる。「この世界についての解釈はすべてこの世界に対して以前なされた経験の集積に基づいて行なわれ



る」それは「利用不可能な知識という形態をとることによって世界を解釈する準拠図式として機能する」<sup>22)</sup>

彼は科学者、専門家、知識人、現象学者でなく自然的態度にとどまっている人間によって経験されている生活世界が重要であるという。彼にとってこの生活世界は知識であって、人間の意識によって構成されたものである。つまり間主観的な常識によって経験される生活が彼のいう日常的世界である。しかしその世界は何故間主観的なのか、間主観性を生活世界の所与のものとしていえるのであろうか。

シュッツが師と仰いだ E. フッサールの生活世界はこの主観性をさらに問い直すものであった。フッサールは学問の危機を訴える。学問一般が人間の生存にとって何を意味してきたか、また何を意味することができるのかと彼はたずねる<sup>23)</sup>。彼は学問が生に対する意義を失ったところに危機をとらえる。生活世界は根源的な明証性の領域であり、経験こそが純粋に生活世界において生起する明証性であるという。生活世界は学問の世界を基礎づける基盤である。そして生活世界に接近するためにはあらゆる客観的科学に関する判断中止 (Phänomenologische Epoche) が必要になる<sup>24)</sup>。ではそれはどうやって可能なのか、彼は生活世界を主題にする方法としてただそこに入りこんで生きていくというような素朴で自然的な態度とこのような通常のあり方を突き破り、世界の先所与性 (Vorgegebenheit) (予め与えられていること) の問題にふみこむ二つの態度があるという。先所与性はそこにある (Vorhandenheit) ことの前段階である。それは「世界の基盤の上に立ついままでの学に対して、世界が予め与えられているその普遍的な与えられ方を問う学」によってなされる<sup>25)</sup>。それは自然的な生活態度ではおこなわれない。その全面的な態度変更としての「超越論的判断中止」によっておこなわれる<sup>26)</sup>。しかしフッサールもいうようにその真の意味をとらえることはむずかしい。彼はその端緒として感性的直観の所与性を純粋にそれぞれ具体的に解明することを提唱している<sup>27)</sup>。

ところでフッサールのいう地平とは経験が常に「以下同じ」(und so weiter) という構造を備えていることを指しているが、世界はその既知性、なじみ深さのゆえに還元や超越論的判断中止によらないと捉えられないことを教えるのである。

H. ホールは生活世界はその形式において与えられていると考え、環境世界という言葉を用いて、それを次のようにまとめている。

1. フッサールは生の関心に応じて環境世界を次のように区別する。
  - a) 内的環境世界 すなわち日常世界、日常的関心の世界
  - b) 外的な生活環境世界 日常上の関心を包括しているが、もはや日常性という形式には適合しない諸関心を含む世界
  - c) いかなる日常的関心ももはや志向することがないが、たえず潜在的に主題化され暗に意識されている最も外的な世界地平

## 2. 意識性に関する区分

a) 種々の触発と志向の空間を形成し、かくして特殊な覚醒性の空間であるような環境世界

b) これを超越し、環境世界の地平の真の彼岸には死して触発することも志向されることもない環境世界

3. 環境世界は実質的には

事象的環境世界と

人格的環境世界に区分され、後者は更に

α) 個人的一主観的環境世界と

β) 社会的一間主観的環境世界、とに区分される。この区分になお

実在的環境世界と理念的環境世界との区分が行なわれる<sup>28)</sup>。

このようにホールは環境世界を分け、経験が近くから遠くへと行なわれるため、最も近い環境世界を言語共同体によって形成されている、故郷世界（Heimwelt）から異郷世界（Fremdwelt）遠隔世界（Fernwelt）へと拡大していくこと、世界は自然と精神とに成層化されること、また天と地との区別を方向づける上での区分としてとりあげねばならない等を指摘している<sup>29)</sup>。生活世界はこの生活環境の中心として自我にとっての空間的、時間的、因果的地平であるが、生活世界の諸類型は完全に記述することは不可能であろう。ホールの指摘にもとづいて社会学が接近できうる領域として1のa)の内的環境世界とb)の世界、2のa)、3の人格的環境世界および実在的と理念的環境世界が考えられるであろう。これがさきに4で示した日常生活とどのように重なりあい関係するかは区分基準がことなるのでここで決めることはできない。ただいえることはフッサールの生活世界の根底にさらに「生の社会学」があるということである<sup>30)</sup>。もちろんそれがどのような社会学であるかは明らかにすることはできないが、少なくとも人間を対象とする社会学が人間の生活知に目を向ける時、人間の生そのものに焦点をおく研究と必然的につながるものであると考えたいのである。

なおこの小論は平成元年度、佛教大学特別研究費の助成によるものであることを附記しておく。

註

- 1) K. マンハイム『知識社会学』樺俊雄訳（マンハイム全集2）潮出版社 昭和50年 299頁
- 2) P.L. バーガー、T. ルックマン『日常世界の構成』山口節郎訳 新曜社 昭和52年 27-24頁
- 3) A. シュッツ『社会的世界の意味構成』佐藤嘉一訳 木鐸社 1982年 21頁
- 4) 拙稿『社会学論』（佛教大学社会学研究所紀要 第10号）1989年 6頁
- 5) 拙稿『前掲論文』を参照
- 6) 三木清『哲学入門』（三木清著作集第七巻 昭和24年）岩波書店 90-92頁
- 7) この点に関して、田中晃『哲学概論』（丁字屋書店 昭和23年）から多くの示唆を受けた。
- 8) 三木清『問の構造』（三木清著作集第五巻 昭和24年）岩波書店 15頁
- 9) R.K. マートン『社会理論と社会構造』森東吾他訳 みすず書房 昭和43年 420-421頁
- 10) 鳥越皓之編『環境問題の社会理論』（御茶の水書房1989年）31-35頁

- 11) H.W. Odum, *Understanding Society*, Macmillan Company, 1947 pp. 225-231
- 12) この点について拙稿『木炭の話』（桃山学院大学『社会学論集』17-2, 1984年）『エネルギーの社会学的研究』（仏教大学社会学部論叢第20号 昭和61年）を参照
- 13) R. カイヨワ『遊びと人間』多田道太郎, 塚崎幹夫訳 講談社文庫 昭和48年 80頁, 121頁
- 14) L. Festinger "Informal Social Communication" *Psychol. Rev.*, 57 1950. pp. 271-82
- 15) ポエティウス『哲学の慰め』畠中尚志訳 岩波文庫 昭和25年 11頁
- 16) H.R. Wagner, (ed.) *Alfred Schutz on Phenomenology and Social Relations*, Univ. of Chicago Press, 1970 pp. 85-95
- 17) マージナル・マン理論については拙稿『マージナル・マンの問題』桃山学院大学社会学論集 Vol. 13 No. 1 1980年を参照
- 18) A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Translated by G. Walsh, F. Gehmert, Heinemann Educational Books, 1980 pp. 142-143.
- 19) M. ナタンソン編『社会的現実の問題』（アルフレッド・シュッツ著作集第2巻 渡部光, 那須寿, 西原和久訳 マルジュ社 1985年 144頁
- 20) M. Polanyi. *Personal Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 62
- 21) 中村雄二郎『ノンセンスとコモン・センス—知の組みかえとはなにか—』（思想 No. 667 1980.1.）34頁
- 22) A. シュッツ著作集第2巻『前掲書』訳10頁-11頁
- 23) E. フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細倉恒夫, 木田元訳 中央公論社 昭和49年 16頁
- 24) E. フッサール『前掲書』訳 190-193頁
- 25) E. フッサール『前掲書』訳 204-205頁
- 26) E. フッサール『前掲書』訳 208頁
- 27) E. フッサール『前掲書』訳 222頁-224頁
- 28) H. ホール『生活世界の歴史』深谷昭三, 阿部未来訳 行路社 1985年 38-40頁
- 29) H. ホール『前掲書』訳 40-41頁
- 30) H. ホール『前掲書』訳 55頁